

内発的に学ぶ

一 故郷喪失

「大正十四年を迎へし時」と題するエッセイで、島崎藤村は、「これほど物を教へる人が沢山にあつて、しかも学ぶに難い時代といふのも珍しい^①」といふ印象深い言葉を発してゐる。印象深いと言ふのは、今の時代にも当て嵌る言葉だからで、我々の時代もまた夥しい量の情報や知識や真理があつて、しかも学ぶに難い時代なのである。藤村の描く社会の姿もまた、我々の時代と共通するところがある、と思はずにはゐられない。藤村はかう書いてゐる。「過ぐる一年の間、私たちの手にした新聞紙で、一日として殺人、強盗、官公吏の腐敗、男女の情死、その他驚くべく悲しむべき記事と物凄き文字との絶えた日があつたらうか^②」。そして更に、かう述べてゐる。それは「改造と解放との声が高かつたにもかかはらず、心から

照屋 佳男

動いてゐるものを見出すことの少ない時代^③」であつた、と。「改造と解放」つまり近代化が喧しく叫ばれてゐながら、いや実際のところは喧しく叫ばれてゐたがゆゑに、内発的なものの欠けてゐた時代だつた、と言ふのである。内発的なものが欠けてゐるとは、内面に、即ち心に、「重心」を置く事が出来ないの意で、それは、社会の暗さ、閉塞状況、そして学ぶ事の困難に通じてゐる。世間や学校に情報や知識や真理が溢れてゐて、学ぶに難い時代、さういふ時代が明るい時代である筈がない。「何といふ社会の空気の暗さだつたらう^④」といふ藤村の嘆きは、我々の胸に深く滲み通つて来ざるを得ない。

内発的に学べない事と近代化、もつと正確には、近代化が引起しがちな心の近代化・合理化との間には、深い関係がある。「資本主義は、経済的に安定してをり、安定度を増しさへする面があるけれ

ども、人間の心を合理化することによつて人間の心に固有の根柢的な条件、動機、そして社会制度と両立不可能な、精神状態や生活様態を作り出す⁵⁾。閉塞状況と関連のある「精神状態や生活様態」について発せられたシュンペーター (Joseph Schumpeter) のこの言葉は、心の合理化、即ち心の近代化が、我々が生きてゆく上で、最も大事にされて然るべきものから我々を切り離す働きをするといふ事を暗示してゐる。近代化の中心的な問題は、心の合理化・近代化であり、それは心から「故郷」が失はれるといふ意味合ひを帯び、このやうな故郷喪失によつて、内発的に学ぶのが困難となるのである。「故郷」が、心から失はれてしまふと、学びの対象を理解する——科学的に「知る」或いは「解読する」のではなくて、「理解する」——のが困難になる。急いで付言しておく、ここで言ふ「理解」とは、「共鳴、共感、納得、驚嘆、熱狂、不思議、感謝、勇気」などを特徴とする行為のことであり、内発的に学ぶ事は、かういふ行為を基底にしてゐる。

繰り返すが、閉塞状況は、我々が内面に「故郷」、即ち非近代的なものを本質とする「故郷」を持つてゐない、からこそ生ずる状況であり、さういふ状況において、我々は「知る」事は容易に行ひ得ても、「理解する」、内発的に学ぶ事には困難を覚える。内発的に学ぶといふのは、言つてみれば、真剣な恋愛と同様に、「あばたもあくほ」といふ趣を呈するが、単に「知る」といふ場合には、「あばた」はどこまでも「あばた」として映り続けるより他はないのである。文学に限つて言ふと、自国の伝統に深く根を下ろし、心に「故郷」

を保つてゐる日本人の場合には、外国文学を真に愛好し、「理解する」といふ逆説的状況が生じるが、心を合理化・近代化してゐる者の外国文学の理解は、知識、情報、或いは模倣の域にとどまる場合が多い。

伝統に深く根を下ろすといふ形で、心に「故郷」を持つ術を心得てゐたがゆゑに、西洋文学を深く理解する事が出来た小林秀雄は、「故郷」を失ふ事がどれほど深刻な事態であるかをよく承知してゐた。東京生れの小林は、「故郷を失つた文学」と題する批評文の中で、「自分には故郷といふものがない、といふやうな一種不安な感情⁶⁾がある、と先づ語るが、故郷はやがて地理的な故郷である事を止め、故郷があるとは「思ひ出」がある事だ、といふ風に展開されてゆく。「思ひ出のない処に故郷はない⁷⁾」と言ひ切る小林は、更にかう述べてゐる。

確乎たる環境が齎す確乎たる印象の数々が、つもりつもつて作りあげた強い思ひ出を持つた人でなければ、故郷といふ言葉の孕む健康な感動はわからないのであらう。⁸⁾

「確乎たる環境」によつて齎される「確乎たる印象の数々」は、「社会的書割にしつくりあて嵌つた人間の感情や心理の動き⁹⁾」と言ひ換へられ、「社会的書割」を備へてゐるのは、例へば、^{まげもの}齧物ものであり、チャンバラ映画であると語られる。「社会的書割」に盛り込まれた「現実的な生活感情」は、伝統から離れる事をしない生活

感情であり、それは、「容易にはほろびないだけのしつかりした根拠はもつてゐる」¹⁰。さういふ生活感情に浸り得る限り、我々は内面に非近代的なものを蔵してゐるといふ事になり、従つて故郷を失つてゐないといふ事になる。そして既に明らかなやうに、この故郷は、「故郷のない精神」といふ句が示してゐるやうに、本来、精神、即ち心に、位置を占めてゐるところの故郷であり、それは伝統に限りなく近い。小林秀雄の見るところでは、青春は、本来さういふ故郷を持つてゐるところに、その特色を有する。ゲーテの『若きウェルテルの悩み』のウェルテルは、心に故郷を持つてゐる。それゆゑウェルテルは永遠に青春の輝きを帯びる事となるのだ。さういふ故郷を失ふとは、青春を失ふ事である。「故郷のない精神」の持主たる青年は、小林によれば、「人間と呼ぶには決してふさはしいものではなく、何か別の名で呼ばねばならない、一種の動物」¹¹である。それは、心の近代化を通じて、伝統の破壊といふ近代化の作用に疑念を呈するのを忘れてしまひ、「一種の動物」となつた「青年」である。

歴史はいつも否応なく伝統を壊す様に働く。個人はつねに否応なく伝統のほんたうの発見に近づくやうに成熟する¹²。

この文の文脈での「歴史」は、近代化の過程と解し、「伝統」は「故郷」と解し、「個人」は青年と解するのが適切であらう。伝統を破壊するやうに働く近代化の進行過程の中で、青年が真の青春を保

つ事は、成熟する事と矛盾しない、そして成熟は伝統、即ち、心の故郷を発見する事と確実に繋がつてゐる。

たしかに、伝統、心の中の故郷は、狭さを含意する。しかし小林が別の箇所（「文学と自分」）で言つてゐるやうに、「この狭い世界だけを確実なものと感じ、この世界のなかで自得するより正しい道はないと覚悟する」¹³事は、「胸中の温気」を保つ事、「胸中の温気の熱さを知（る）」¹⁴事に重なる。そして「胸中の温気の熱さを知る」事を描いて、内発的に学ぶといふのは、考へられやうがない。少し先回りして、「胸中の温気」の世界を「価値」の世界と呼んでおかう。「価値」の世界は、「事実」や知識や情報の世界に比べると、たしかに、狭い。貧弱に見えさへする。けれども我々が真に内発的に学ぶ事が出来るやうになるとしたら、それはこの狭い「価値」の世界だけを確実な世界と信じた場合に限られる。

「価値」の世界のみを確実な世界と看做すといふ事は、「重心」を、「事実」や知識や情報や国際情勢といった風のものに置くのではなくて、伝統や文化や歴史といった内的なものの中に置くといふ事で、その場合、我々は、「事実」や理論や国際情勢といふ多少とも近代的な性質を帯びた客観的世界に小突きまはされ、追ひつめられるなどといふ目に会はず、寧ろ大いなる安定感を味はひつつ、「事実」や知識や情報や理論や国際情勢に適切に向き合ふ事が出来るやうになる（これが内発的に学ぶといふ事の実質的現はれである）。そして、内発的である事は、学ぶといふ営みにおいて、根柢的に重要なのであり、その内発性は心に故郷がある場合にのみ生じ

るのであるから、我々は故郷喪失は、学問上洵に深刻な事態であると認識せざるを得ない。ニーチェ (Friedrich Nietzsche) は、このやうな故郷喪失に関して、含蓄ある言葉を残してゐるので、それここに引いてみよう。

「分業！ 隊伍を組め！」といふ近代的な戦闘および犠牲の叫びを倦まず口にする者たちに一度はつきりときつぱりとかう言つてやるべきだ。諸君が学問をできるだけ速やかに促進しようと欲すれば、諸君はまた学問をできるだけ速やかに亡ぼすことにならう。諸君があまりにも速やかに産卵させようと人工的に強制すれば牝鶏がくたばつてしまふごとくに、と。学問は最近の数十年のあいだに驚くほど速やかに促進された。それはそれで構はないとしても、しかし精根尽きた牝鶏たる学者たちにも注目し給へ。彼らは本當に「調和のとれた」被造物ではない。彼らは頻繁に卵を産むやうになつたから以前よりも多くこつこと鳴くだけである。もちろん卵もますます小さくなつた（もつとも書物はますます厚くなつたけれども）¹⁵。

「分業！ 隊伍を組め！」といふ叫びは、「世界一流の大学を目指せ！」といふ叫びに変つただけで、「あまりにも速やかに産卵させようと人工的に強制す（る）」といふ風に学問が外発性を帯びるのは、グローバリゼーションといふ名の近代化が進行中の今の時代に著しく認められる現象である。夏目漱石の『それから』で、主人公

代助が行つてゐる発言、即ち、「無理にも一等国の仲間入りをしよう」として「あらゆる方面に向つて奥行を削つて、一等国だけの間口を張（る）」¹⁶日本は、故郷に他ならぬ「蛙」の世界から追ひ立てられて、「牛」との競争を強制され、「腹が裂ける」事態に立ち至つてゐるといふ意味の発言は、現代日本における学問の外発性を暗示してゐる点で、洵に興味深い。代助は、「悉く切り詰めた教育で、さうして目の廻るほどき使はれるから、揃つて神経衰弱になつちまふ」と続けるのだが、「目の廻るほどき使はれ」て「神経衰弱」になるといふのは、別言すると、心の中に「重心」を置く事が出来なくなり、「故郷」を失ひ、青春を喪失し、内発性を失ひ、成熟の機会を逸するといふ事に他ならない。

ニーチェは、上に引用した言葉に先立つて、「あまりにもまぶしい、あまりにも突然な、あまりにも目まぐるしい光」、即ち近代化によつて若い人が「目を抉られ」て、圧倒的な量の知識や情報や真理の、魂への侵入を許し、「故郷」を失ひ、成熟し得なくなる様（さま）次のやうに叙述してゐる。

もつと美しく歌はせるために二、三の鳥の眼を抉つたひとがある。私は現代人が彼らの祖父よりも美しく歌ふとは思はないが、しかし彼らが早くに眼を抉られてゐることを知つてゐる。しかも彼らの眼を抉るために使はれる手段、その邪悪な手段はあまりにもまぶしい、あまりにも突然な、あまりにも目まぐるしい光である。（中略）表現をてらはずに言へば、流れ込むものの量は非常に

大きく、訝しいもの、野蛮なもの、無法なものは青年の魂に圧倒的に「怖ろしい塊になつて」侵入するので、魂がみづからを救ふすべは故意に鈍感となることだけである。もつと鋭敏な、もつと強い意志が根柢にある場合には、もう一つ別な感覚、すなはち嘔気が生ずることもありうる。若い人はかくして故郷を失つてしまひ、すべての慣習と概念を疑ふ(Der junge Mensch ist so heimatlos geworden und zweifelt an allen Sitten und Begriffen.)¹¹⁾。

内面の近代化(「歴史化」Historisieren)は、青年にとつて必要である、いや「高度に危険である」(im höchsten Grade gefährlich)と述べた後、成熟と無縁に営まれる学問は、荒廃を免れないとニーチェは語る。「成熟する以前に人間を学問の工場で労働させ、有用なものにしようとするならば、学問そのものもあまりにも早くこの工場で使役されてゐる奴隷と同様に間もなく荒廃してしまふ、と私は思ふが、これを信じてくれ給へ」¹²⁾。

成熟といふ文化的要素を棚に上げ、ノウハウ的なものに終始する学問の不毛と危険について、ニーチェ以上に熟を込めて語つた哲学者を他に私は知らない。ここで我々につきつけられてゐる問ひは、根柢を(或いは重心を)外的世界に置くのか、内的世界に置くのか、といふ事である。成熟を意志するのか、意志しないのか、といふ事である。成熟を意志し得るためには、心に(内面に)重心、根柢、つまり「故郷」を置いてゐなければならぬ。もしも学問が、成熟を不可欠の要件としてゐるとすれば、それはノウハウ的なもの

に終始する筈がない。注意すべきは、事は単に学問に限らないといふ事である。国の政治の営まれ方にしてもノウハウ的なものに終始する「故郷喪失」的な行き方もあれば、内的世界に重心・根柢を置く行き方もある。

保田與重郎は、「故郷」を「肇国^{ていこく}の精神とその伝統」といふ句で表はし、明治維新は、国際情勢に中心を置く事をせず、寧ろ「肇国の精神とその伝統」即ち建国の精神とその伝統を重心・根柢にしてゐたからこそ成功したといふ見方を示したが、保田によれば、国の政治は、国際情勢に中心が置かれると、ノウハウ的な対応に明け暮れ、国際情勢にいはば小突き廻されるより他はないのであり、政治、文化の観点を失却したさういふ政治がまともである筈がない。「故郷」を喪失しないといふ特徴を有する文化の観点から、保田はかう述べたのである。「文化の第一義とする緊急の任務は、肇国の精神とその伝統を明らかにすることにある。(中略)この考へ方は、明治の大政御一新に翼賛した志士文人の思想であつた。彼らは四海を圧して押し寄せる黒船襲来の危機の中で、異常の決意をもつてまづ国内維新を断行したのである。国の大義を正しくすることが、困難打破の根柢と考へついたのである」¹³⁾。

二 「事実」と「価値」

心の合理化・近代化について論じる場合、「事実」と「価値」とを区別して考へるのは、適切であるやうに思はれる。といふのは、

心の合理化・近代化は、「事実」の専制が行はれ、「価値」が放逐されるという形を取って起りがちだからである。ジョージ・ソロス (George Soros) によれば、「事実」は、論述の真理性または有効性を判断する独立した基準²⁰に仕立てられる事によつて、論述の全領域を支配するやうになる。「価値」が入つて然るべき論述から、「価値」に係はる一切が排除される、このやうに「事実」の専制の下で行はれる論述の世界は、「われわれの住む世界と境界を共有しない²¹」といふ事にもなる。これがあまりにもひどくなると、「パラダイムシフト」(paradigm shift) といふ名の反抗が生じるに至る。固有の価値観を具へた人々が、「事実」の強ひる、「事実」への一方通行的な屈従を拒否するやうになるのである。

「事実」の専制は、「事実」にすべてが還元されるといふ事でもある。「事実」の専制下では「事実」に還元出来ないものは、迷信、愚昧、虚偽、没趣味と看做され、排除の対象にならざるを得ない。「事実」一元論の支配下で、我々は、失はれるべきではなかったものが失はれたといふ事に関して、或いは亡くなるべきでなかった人が亡くなつたといふ事に関して、「熱くなる」事をしなくなるが、それがどれほど由々しい事であるかを、ニーチェは我々に思ひ起させてくれる。

例へばラファエロのごとき人物が三十六歳の若さで死なざるをえなかつたことは道徳を侮辱する。かかる人物は死すべきではなかつたのだ (Solch ein Wesen sollte nicht sterben.)。そこで諸君

が事実的なものの弁証者として (als Apologeten des Tatsächlichen) 歴史 (近代化の過程) に加勢しようとすれば、諸君はかう言ふであらう。ラファエロは彼のうちにあつたすべてのものを発表し尽くした。もつとながく生きたとしても美しいものをただ同じ美しいものとして繰り返し創作しただけであつて、新しい美しいものとしては創作しえなかつたであらう、等々と。かくして諸君は悪魔の弁証士 (die Advokaten des Teufels) であり、しかも成果を、事実 (das Faktum) を、諸君の偶像となすことによつてさうなのであるが、しかし事実といふものはじつさい愚鈍なものであり、あらゆる神のごときものよりも愚かな犢に似てゐるのだ。その上、歴史の弁証者としての諸君に台詞を囁いてくれるものは、無知である。といふのは、ラファエロのごとき能産的自然 (natura naturans) の何であるかを知らぬばかりに、彼がかつて存在したが、もはや存在をせぬであらうと聞いても、少しも熱くならないからである。²²

「事実」の専制は、「事実」が偶像視される事によつて可能となるのだが、このやうに崇拜的になつた「事実」は、「愚鈍」であり、うまい台詞をふんだんに囁いてくれようとも、それは「無知」によつて特色づけられてゐる。「事実」の専制の下で、何よりも問題となるのは、ラファエロ (Raphaelo 1483-1520) のやうなこの上なく卓れた芸術家もはや存在しないといふのを、単なる歴史的事実として機械的に受け止める事しか出来ず、「少しも熱くならない」

といふ事、即ち、ラファエロは死ぬべきではなかったといふやうな熱い思ひを抱く事をしなくなるといふ点である。そのやうな熱い思ひを抱けぬ人は、有徳となる事は出来ない、實際、死ぬべきではなかったといふ熱い思ひは道徳に通じてゐるのだ。さういふ観点から、ニーチェは次のやうに述べる。

そのやうな「ラファエロやゲーテのやうな」死者と比較して、生きる權利を有する生者のそもそも如何に少ないことか！ 多数の人々が生きてをり、そのやうな少数の人々がもはや生きてゐないことは残忍な真理 (eine brutale Wahrheit) 以外の何ものでもない。換言すれば、それは矯正し難い愚鈍であり、「さうであるべきではなかった」といふ道徳に対する、鈍重な「事実さうなのだ」といふことである。しかり道徳に対してだ！ けれど、正義であれ、雅量であれ、勇敢であれ、人間の智慧と同情であれ、どの徳について語るにせよ、あらゆる場合において人間は、事実のあの盲目の権力に対して、現実的なものの暴政に対して反抗し、かの歴史的波動の法則でない法則に服従することによつて有徳となるからである。⁽²³⁾

ニーチェの言葉に接して改めて思ひ知らされるのは、歴史は暗記ものではないといふ事である。死んだけれども死ぬべきではなかった人々がゐたといふ思ひ、思ひ出といふものを育むさういふ熱い思ひを以て歴史に向き合ふ時、我々は、我々と過去や死者達との間に

形づくられる關係に、ただならぬ意味を認めるやうになる。歴史は単なる「歴史的波動の法則」である事を止め、死者達は、生者以上に潑刺として存在するやうになる。さういふ死者達と共にある時、我々は故郷喪失者では決してない。道徳から離反してもゐない。

我々はこので、小林秀雄の「無常といふ事」といふ文章を想ひ起さざるを得ない。「解釈を拒絶して動じないものだけが美しい」と小林は言ふが、解釈とは「事実」の専制下でなされる解釈の事である。更に、小林は川端康成に次のやうに語つたと述懐してゐる。

生きてゐる人間などといふものは、どうも仕方のない代物だな。(中略) 死んでしまつた人間といふものは大したものだ。何故、あ、はつきりとしつかりとして来るんだらう。まさに人間の形をしてゐるよ。してみると、生きてゐる人間とは、人間になりつゝ、ある一種の動物かな。⁽²⁵⁾

小林もまた、死んでしまつたけれども死ぬべきでなかったと痛切に感ぜずにゐられない人々に関して、熱い思ひを抱いて、歴史に向き合つてゐる。亡き人々に対する思ひが熱くなるのに順じて我々は動物の状態を脱し、人間になる、と思つてゐる。そして一種の結論のやうに、「思ひ出が、僕等を一種の動物である事から救ふのだ⁽²⁶⁾」と述べる。「思ひ出」といふ名の「故郷」、過去との關係、死者達との關係が、「事実」が専制的力を振るふ世界から、我々を救ひ出すのである。「思ひ出」は「価値」である。「思ひ出」を失つた人間を、

現代フランスの作家サン＝テグジュペリ (Antoine de Saint-Exupéry) が「障害者」と呼んだのが、こゝで思ひ合せられる。

「思ひ出」に重心を置くとしたら、それは、内発的に事に処したり、内発的に学問をしたりする事に通じるであらう。「思ひ出」の重視は、しかしながら、「事実」の軽視や拒否を意味しはしない。それは、いはば「事実」の専制下で公認の「事実」解釈を拒否する事をこそ意味してゐるのだ。公認の「事実」の解釈に囚はれてゐる限り、我々は「事実」を的確に評価し、これに的確に応じる術を身につける事は出来ないであらう。

「事実」に実在の全領域を宰領させる公認の「事実」一元論は、結局、「価値」体系単一論に通じるのであり、それは「価値」多元論の否定を必然的に意味してゐる。この「事実」一元論、つまるところ「価値」体系単一論は、啓蒙思想と大いに関係があるといふ事を、我々はアイザイア・バーリン (Isaiah Berlin) から教はるのである。

「価値」に関する問いに対して、客観的に、つまり自然科学的な「事実」の問題として、答へを出す事が出来るといふ立場を啓蒙思想家は取るのであるが、それは、(いかに生くべきか)といふ本質的に「価値」に係はる問題も、客観的な、「事実」に係はる問題として取り扱はれるべきだとする立場の事である。そして啓蒙思想流に、客観的に、つまり「事実」の問題として、問いを発するといふのは、どのやうな問いであれ、凡そ問いが本物であれば、「正しい」答へは、たつた一つしかなく、他はすべて虚偽であるといふ態度が

貫かれる事を意味する事となる。「事実」に還元された問いに対する唯一の「正しい」答へは、「真理」と称せられ、或る領域で見出され獲得された「真理」は、他の領域の「真理」と衝突するなどといふ事は決して起らないと唱へられる。といふ事は、数学において意見の自由が認められないやうに、道徳や政治の領域においても意見の自由は認められてはならないといふ事である。「事実」「真理」「価値」は同一次元で捉へられ、「事実」一元論と、「価値」体系単一論とが重なり合ふやうになるのであるが、「価値」は本来、多元的であるところに命を有するのであるから、唯一の正しい「事実」や「真理」の体系があるやうに、唯一の正しい「価値」の体系があるなどといふ主張は、「価値」を減ぼす役目を果さざるを得ない。「価値」の減ぼされたところに、内発的に学ぶ姿勢は生れやうがない。序に言へば、内発性は、「価値」多元論の成立根拠たる固有性・特殊性を不可欠の要素としてゐる。

「価値」を守るとは、「価値」多元論に立脚する事に他ならない。けれども、西洋の歴史上、繰り返し現れたユートピア思想は、単一の正しい「価値」の体系を築かうとする試みを通じて、「価値」多元論の破壊を苛烈に行つて来た。たとへ領域が相異なつてゐても矛盾衝突する事の決してない「真理」を集め、これを体系化するの事は可能であり、その体系化を通じて調和のとれた理想の社会を築く事が出来る、と信じられるやうになつた。さうなると、「正しい」答へたる「真理」に衝突するどのやうな見方も「虚偽」、或いは精神障害の産物として片づけられ、断固排除されねばならない、と必然

的に信じられるやうになる。社会は「完璧な」状態に達して然るべきであるのに、それに達する事が出来ないでゐるとしたら、それは由々しい虚偽、迷妄、或いは反真理が社会に依然として存在してゐるからで、さういふものに対して断固たる闘争を行ふのは義務である、と信じられるやうになる。或る問ひがたとへ本物であれ、答へを出すのが不可能な場合があり得るとか、「正しい」答へが複数あり得るとか、正しい答へと答へとが両立不可能の場合があり得るとかといふ事をひとたび認めると、世界の本質は非合理的なものであると容認せざるを得なくなるが、それは、「完璧な」社会の実現を日指す手合にとつては、言語道断な事態、絶対に認められてはならない事態であるといふ事になる。パーリンは、かういふユートピア思想を「社会的楽観論」と名づけ、かう述べてゐる。「西洋の社会的楽観論には三つの柱がある。人間の中心的な問題は、歴史を通じて同じである。それは原理的に解決可能である。そしてその解決は、調和のとれた全体を形づくる、といふ三つの柱だ」²⁷。

三 連続の原理と不連続の原理

連続の原理、不連続の原理といふ重要な概念を取り上げるに先立って、ジョージ・ソロスが経済学をはじめとする社会科学に関して行つてゐる若干の考察に触れるのは、無駄ではないやうに思はれる。ソロスは言ふ、「自然科学が驚異的な成功を収めてきたが故に、社会科学も社会に関して同じことができる」²⁸と信じ込まれるやうに

なつたが、これは自然科学の分野でうまくいった方法が、社会科学の分野にも適用され得ると信じ込まれたといふ事に他ならない。その結果はどうだつたか。「自然科学の權威を僭称する社会学者」²⁹錬金術師のやうな社会学者が幅を利かせるやうになつたといふ事だ、「卑金属を黄金に変へることを試みた」中世の錬金術師達の失敗が全面的であり、彼等が社会へ殆ど影響を及ぼさなかつたのとは対照的に、理論によつて武装してゐる錬金術師的社会学者は、その理論がたとへ全く有効性に欠けてゐるとしても、社会に対して影響を及ぼし得るのであり、さういふ意味で、「社会科学は錬金術として成功できるのである」³⁰。錬金術師が卑金属を黄金に変へる事が出来ると信じたといふ事は、先回りして言ふと、連続の原理を信じたとといふ事だが、ソロスによれば、かかる連続の原理に依拠する「社会科学には自然科学のやうな地位を与へられる資格がない」のは、明白であり、「社会科学から科学の地位を剥奪する」のは急務である。³¹社会科学の代表的分野の一つたる経済学に関して、ソロスはかう述べざるを得ない。「経済理論は、科学としての資格を得るために、多大な努力を払つて相互作用性を回避しようとしてきた。そしてその過程で、現実から遠く離れたものになつてしまつた」³²。「相互作用性」は、内発性があつてはじめて生じるところのものであり、内発性の具備は、内的世界や固有の価値観に「重心」を置く事を外しては考へられやうがない。内的世界や固有の価値観を回避し、一切を「事実」に引き回させようとしたために、経済理論は、「現実から遠く離れたものになつてしまつた」。内発性を失つたため

に、現実から乖離してしまつた。「にもかかはらず、それ〔経済理論〕は政治目的に利用されるのを避けられなかつた。たとへば、経済学者は価値判断を持ち込むのを避けようとしたが、まさにその事実によつて、彼らの理論は、レッセフェール（自由放任）を主張する人々に利用され（る）³³」に至つたのである。

レッセフェールは、自然科学的「事実」に实在のすべての領域を支配させ、「事実」に「価値」の代りをも務めさせようとするところにその特徴があるのであり、「事実」は、絶大な役割を担つて然るべきであるとするのが、レッセフェール公認の「事実」解釈である。この公認の「事実」解釈の援けを得て、「事実」は、本来深い裂け目で隔てられてゐるべき領域と領域の間を自由移動出来るやうになり、領域と領域とが連続させられ、かくして、従来、非自然科学的領域内で暗黙のうちに力強く内発的に息づいてゐた固有の「価値」は姿を消し、代りに情報や知識が多量に回り、「故郷喪失」の事態が発生し、「価値」多元論の生ずる余地はなくなるといふ事になる。

ここで我々は、英国の文学者 T・E・ヒューム (T. E. Hulme) の所論に従つて、「連続の原理」(the principle of continuity) を取り上げなければならない。「十九世紀の主要な成果の一つは、念入りに仕上げられ、普遍的に適用されるに至つた連続の原理である」³⁴が、この原理の破壊は、今日喫緊の要事とヒュームは今から九十年ほど前に語つた。倫理・宗教的価値の領域を、連続の原理から護る事の必要性を痛感して、この原理を破壊すべし、と説いたと我々は

解する事が出来るが、その破壊がいかに困難であるかをヒュームは十分に自覚してゐた（二十一世紀の初頭に生息する我々も同じやうな自覚をしてゐる）。ヒュームによれば、我々は連続の原理に完全に浸された環境の中に棲んでゐるので、この原理を殆ど無意識のうちに吸収するのが常態となり、この原理を突き離して眺め、それを實在を把握するための一手段、一道具と受取る事など到底出来ず、實在そのものの不可欠の構成要素と看做す始末となつてゐる。そこで、この原理に反するものは何であれ、それを頭から否定してかからうとする傾向の発生が必至となる。實在の中に、「不連続」(discontinuity) が仮に認められるとしても、それは単に外見上の事に過ぎず、根柢にあるのは連続に他ならないとする謬見が、支配的な力を發揮する次第となる。

ところで、実のところ、倫理・宗教的価値の領域を護らうと思つたら、この領域は、この内的領域は、外的領域に連続しない、別言すると、外的領域で打ち樹てられるに至つた「真理」や法則や方法は、この内的領域には適用され得ない、と信じられねばならない。ヒュームに言はせると、實在の或る領域と他の領域との間には、「絶対的な隔たり」(an absolute division)、「一種の裂け目」(a kind of chasm)³⁵がある。そして、その實在の領域には次の三種類がある。(一) 数学、物理学等が宰領する無機質的領域、(二) 生物学、心理学、歴史学等の宰領する有機的領域、(三) 倫理・宗教的価値の領域。そしてこれら三つの領域の間には「不連続」こそが認められねばならない、とヒュームは力を込めて語る。「不連続」の關係

を認める事によつて、「連続の原理」に囚はれた『近代』精神が全く理解出来ないやうに思はれる数多くの真に意義ある事を回復する事が出来るやうになる」³⁶、と言ひ切る。

ヒュームの言ふ「不連続」を我々の時代に蘇らせるためには、(一)を自然科学の領域とし、(二)を倫理・宗教を含む人文科学^{ヒューマニティーズ}と社会科学の領域とし、この二つの領域で必要にして十分であるとしなければならぬであらう。自然科学を僭称する社会科学、即ち鍊金術的社会科学は、自然科学に衛星の如くに従属してゐるのであるから(一)の領域に入れて一向差支へないであらう。鍊金術的でない社会科学は、必然的に(二)の領域に入るといふ事になる。我々は、無機質的な外的世界たる(一)の領域と、有機的な内的世界たる(二)の領域との間に、連続する関係は存しない、即ち(二)の領域は(一)の領域に従属・隷属しない、(二)の領域によつて包摂され得ないといふ立場を取る事によつて、「事実」の専制を脱し、「価値」に立脚し、内発的に学ぶ姿勢を身につけ、適切に近代化に向き合ふ事が出来るやうになるであらう。

社会主義や市場原理主義による「真理」や「完璧性」の標榜は、(一)と(二)の領域が連続させられる事によつて、はじめて可能になるといふのは、もはや明白である。連続の原理のおかげで「事実」の専制が自然科学の領域を越えて行はれ、人文科学の領域においても「真理」や知識や情報が多量に産出され、流通するやうになる。しかし、内発的に学ぶのはいよいよ困難になる。「事実」の専制に屈従すると、内発的学びが困難になる、といふ事は、人々は

「現に今歩んでゐるやうにしか歩んで来ざるをえなかつたのだ。人々が今存在してゐるやうに人間は生成せざるをえなかつたのであり、他のやうには生成しえなかつたのだ。この『せざるをえなかつた』ことに誰ひとりとして反抗することは許されな(い)」³⁷といふニーチェの言葉に暗示されてゐるやうな見方が、圧倒的な支配力を誇るやうになり、これが学ぶ姿勢に決定的な影響を与へるといふ事である。

T・E・ヒュームは、ロマン主義はその墮落した病的状態においては、「連続の原理」を特徴にしてをり、「連続の原理」から進歩の観念が導出されるのは不可避であると洞察してゐるが、この洞察との関連で、バーリンの次の発言を想ひ起すのは、有意義である。「彼等(ヘーゲルとマルクス)も、ロマン主義に充分に染まつてゐたので、進歩は、勝利を収めた一つの領域が、社会の他の領域を敗北させ、これを吸収するところに存するとした」³⁸。ヘーゲルとマルクスの場合、進歩は、一つの領域の、他の領域に対する全面的な勝利(「連続の原理」の貫徹!)を通じて確実に起ると信じられてゐた。ヘーゲルは、国家に体现された理性が、他のすべての領域に対して凱歌を奏するところに、人間精神の自由(進歩!)は存在すると唱へた。進歩の観念(理念)は、「連続の原理」と分かち難い形で結ばれてゐる。「進歩とは自己主張の事である。それは、行為主体が生物であれ、無生物であれ、ともかく自らの行為を阻むものを悉く排除したり(或いは吸収したり)する事によつて、自らの自由な発展と創造とを可能にするやうな征服の空間をつくる事である」³⁹。

バーリンの繰り返し説いた事の一つは、進歩の観念が勝利するためなら、どれほど大きな人的、社会的犠牲が払はれようと全く意に介さぬ人々が存在するといふ事で、周知の通り、ヘーゲルとマルクスはまさにさういふ進歩派の代表的存在であつた。「兩人（ヘーゲルとマルクス）」の説くところによれば、理念が勝利するとしたら、夥しい数の人間が犠牲に供され、滅ぼされねばならない。統一が人類の最終目標といふ事になつてゐるが、統一を達成する方法は、戦争であり崩壊である。この道は、地上の樂園に通じてゐるかも知れない。しかしそこには敵の死体が散乱してゐるのであり、敵に対しては一滴の涙も流されてはならない。といふのは、真も偽も善も悪も成功も失敗も賢も愚も、終局的には歴史の客観的目的によつて決定されるからであり、歴史の客観的目的によつて、人類の半分——非歴史的な民族、時代遅れの階級の成員——は、プルードン (Pierre Joseph Proudhon) の言ふ『肅清』といふ『有罪判決を下される』、そして同じやうに光彩陸離たるトロツキー (Leon Trotsky) の句を用ゐると、歴史のごみの山行きといふ『有罪判決を下される』のである⁴⁰。「連続の原理」から帰結する一元論がこのやうな有罪判決を必然的にするのである。

歴史の必然の歩みに逆らふ者は、不可避免的に破滅すると予言したヘーゲルとマルクスが、同時に、歴史は自由と救ひへの道を提供するものに他ならないと言つた時、この歴史には「形而上学的脅迫」(metaphysical intimidation)⁴¹の意味合ひが込められてゐる、とバーリンは洞察する。かういふ脅しが科学の名において可能になり、効

力を發揮し続けるのは、「連続の原理」によつて、一切が「事実」に還元されるのを怪しまない知的雰囲気が存在するからで、このやうな雰囲気の特徴は、まさに内発的に学ぶのを不可能にする事である、と言つておかねばならない。

四 「台木」と「接木」

内発的に学ぶ事と「不連続の原理」を認める事とは両立する。それは、内村鑑三の「台木」と「接木」といふ比喩の暗示するところともなつてゐる。内村の場合、「台木」は、日本人の心の領域に属するところの武士道である。この武士道にキリスト教が「連続」させられるといふ事は、内村にとつては、キリスト教による武士道の蚕食を意味し、それは、起つてはならない事であつた。つまり、キリスト教が自然科学的真理の如きものを帯びて、日本人の心にはばストレートに入り込むといふのは、あつてはならない事であつた。さういふ「連続」の形態は、「台木」の消滅を必然的に意味してゐた。つまり、武士道といふ「台木」が腐蝕させられ、日本人が「無形体」となる事を意味してゐたのであつて、「無形体」に化せられた人間の行ふところとなるのは、考へてみれば、「理解」を特徴にはしない、模倣や「知る」事を特徴にするのである。「台木」があつてはじめて、「理解」は、「接木」といふ形で起るのであり、このやうな「理解」と「不連続の原理」とは両立する。つまり「不連続の原理」が根柢にある場合に、はじめて「理解」といふも

のは起る。バーリンの次の言葉は暗示に富んでゐる。「我々が純粹に科学的な解説〔「知る」事〕に頼るのは、意思疎通〔理解〕が成立たなくなつた場合に限られる」⁴³。

「接木」の意味するところは、決して小さくはないであらう。眞の「理解」は、先に挙げた（一）と（二）の領域間の「不連続」を見据ゑた上で行はれるといふ事、このやうな「理解」は、心に、即ち内的世界に、「重心」を置いたところの「理解」であるといふ事、このやうな「理解」の行はれるところにおいては、内発性が認められるといふ事、そしてこのやうな「理解」は、自然科学的に「知る」といふ事とは、全く異なるといふ事。くどくなるのを恐れずに、以上のやうに要約しておかなければならない。

保田與重郎は、この「台木」に相当するものを「血統」と呼び、正岡子規に託して次のやうに述べたが、その際、保田の眼に許し難い愚行と映つてゐたのは、「知識人」が、一切を（「血統」をも）「知識」や「事実」に還元しようと躍起になるといふ一事であつた。

子規の語つたものは、恐らく知識となつた、大多数に於てさうなつた。そして子規の血統の当然なすことは、この知識を知識にせんとする俗物と闘ふことである。かかる場合に於て、子規の崇高と見えるまでのひたぶるさを僕は、永遠のものとして感動せねばならない。⁴⁴

保田は、この「血統」を「抒情精神」といふ語で表しもするが、「血統」であれ、「抒情精神」であれ、ともかく、かうした「台木」的なものを、生きる事と学ぶ事の「重心」にしようとする子規の姿勢は、「崇高なまでの眞向の構へ」⁴⁵である。この構へは「国粹主義」に通じる底のものであるが、「公共の血統」と結ばれたこの国粹主義は、保田によれば、「大衆作家の説く国粹主義」即ち「知識」として流通する国粹主義と眞向から対立する。

子規の文学の根柢にあつた構想は、一般明治の精神がさうであつたやうに、国粹主義といふ今日の用語と異つた国粹主義である。例へば僕らは今日の一切の大衆作家の説く国粹主義を、僕らの父祖の光栄の盛業ゆゑに否定せねばならない。子規の日本文学の中にははるかに文学の公共の血統がある。この公共の血統はけふの巷間の国家主義文藝を警戒しさらにきびしく否定する。⁴⁶

「公共の血統」、国粹主義が具はつてゐたからこそ、「知識」や「事実」に還元され得ない「重心」があつたからこそ、子規は内発的に生き、学ぶ事が出来たといふ事を、我々は保田の文章から感じ取らずにはゐられない。子規の場合、内発的に生き、学ぼうとする姿勢によつて外国文化や文学を深く理解する事が可能となり、「世界文学としての日本文学」即ち日本文学といふ「台木」に「接木」せられた世界文学といふ位置づけ（子規の防衛しようとしたものは、世界文学としての日本文学であ（る）⁴⁷）も可能になる。内発

的に学ぼうとする姿勢は、内的世界に「故郷」を持するところから生じるのであるが、この「故郷」を、保田は、「伝統の文化」と表現してゐる。繰り返すが、「伝統の文化」の中心性、或いは「台木性」を自覚してゐたからこそ、「外来文化の立派さも人なみ以上に」子規は理解する事が出来たのである。⁴⁷ 保田は子規の一番大事にしてゐたものとして「精神」を挙げるのだが、この「精神」は不連続の性質を帯びてゐるがゆゑに「理解」の原動力となり、掛け替へもなく重要なものとなるのだ。保田はかう言つてゐる。「子規の病間苦闘録にはいささかも生命の問題はない、そこにあるものは精神である。動物的に生きることより重要な精神があつた」⁴⁸。

子規は、「精神」に絶対的な「故郷」を見出してゐたと言ひ得るが、そこには殉教の趣ではなくて、ランケ (Leopold von Ranke) がアテネの古典文学に見届けたやうな「精神」、「峻烈きはまるともいふべき精神」⁴⁹ が感じ取られるのである。それは古代アテネの藝術家達の場合と同様に「特殊の地盤」の上に出現した「精神」だつた。子規のやうに内発的に学ぶ事をした日本人の夭折に我々が「熱くなる」時、我々は子規の「精神」が「不連続性」を帯びた「台木」であつた事に深く思ひを致してゐるといふ事になる。このやうな「台木」の持主の行ふ内発的な学びは我々の内面に、共感と感動と尊敬と信頼の念とを喚び起さずにはおかぬ。小林秀雄の言ふ「日本人の心」は子規の「精神」に通ずるものがあり、次の文を読む時、我々は、共感と感動とを禁じ得ないのである。

もはや信ずるに足りる何物もないと思つた時、なほ僕等には日本人の心が信じられるといふ事は、驚くべき事である。感謝すべきことである。(中略) 日本人の心といふものは、僕等の心の深い処に在る、僕等の教養や知識や思想のずつと下の方に在る。⁵⁰

最後に藤村に戻る事にしよう。藤村の『夜明け前』は、外発的な学びが「文明人」、即ち「おもて華やかに、うらの貧しい」「文明人」によつて大掛りに行はれるのを目の当りにした主人公青山半蔵の苦悩を描いてゐる。「耶蘇教」「格物究理の洋学」「交易による世界一統」⁵¹といふ三つのものを載せて来る「黒船」(序でに言へば「世界一統」は今のグローバリゼーションに相当する) は、言ふまでもなく「押し寄せて来る時代の大波」即ち近代化の象徴であるが、この「大波」に内発的に対応し、内発的に学ぶ事の出来ない人々が「心」といふ「台木」を喪失してゐるのは、半蔵には明白な事だつた。「自分らの内にあるものを護(る)」⁵²事をしないこれらの人々は、「心を見ぬヨーロッパへの思慕へとかへる」⁵³のである。それは、「かつては漢心をもつてし、今は洋意をもつてする」⁵⁴といふ言説をストレートに受け入れ、模倣に明け暮れる人々、「今にこの日本の国も英語でなければ通じなくなる時が来ると信じて、洋書と洋傘とを携へ、いそいそと語学の教師のもとへと通ふ」⁵⁵人々、さういふ人々に他ならない。

日本人の心といふ「台木」を喪へば、内発的な学びは不可能になると認識するだけでも、今日十分意義はあるのであり、実際「台

木」が具はつてゐる場合にのみ、「接木」といふ形でのまつたうな「理解」、そして学問の進展は可能になると認識する事、これは頗る重要であるやうに思はれる。

注

- (1) 島崎藤村『藤村文明論集』十川信介編、岩波文庫、一九八八年、二九〇頁。
- (2) 同書、二八九頁。
- (3) 同書、二九〇頁。
- (4) 同書、二九一頁。
- (5) Joseph Schumpeter, 'The Instability of Capitalism,' *Economic Journal*, vol. 38, September 1928, p. 368, cited by John Gray in his *False Dawn — The Delusions of Global Capitalism*, London: Granta Books, 1988, p. 55.
- (6) 小林秀雄『小林秀雄全集第二巻 Xへの手紙』新潮社、平成十三年、三六九頁。
- (7) 同書、三六九頁。
- (8) 同書、三六九頁。
- (9) 同書、三七四頁。
- (10) 同書、三七三頁。
- (11) 同書、三七一頁。
- (12) 同書、三七五頁。
- (13) 小林秀雄『小林秀雄全集第七巻 歴史と文学・無常といふ事』新潮社、平成十三年、一四〇頁。
- (14) 同書、一四〇頁。
- (15) Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen*, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, S. 159. 『反時代的考察』小倉志祥訳、理想社、昭和五十五年、一五六頁。
- (16) 夏目漱石『それから』岩波文庫、九一—九二頁。
- (17) Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen*, op. cit., S. 157. 『反時代的考察』前掲、一五四—一五五頁。

- (18) Ibid., S. 158. 同書、一五五—一五六頁。
- (19) 保田與重郎『近代の終焉』保田與重郎文庫9、新学社、二〇〇二年、七—八頁。
- (20) George Soros, *Open Society — Reforming Global Capitalism*, New York: Public Affairs, 2000, p. 40. 『ソロスの資本主義改革論—オープンソサエティを求めて』山田侑平・藤井清美訳、日本経済新聞社、二〇〇一年、七七頁。
- (21) Ibid., p. 42. 同書、七八頁。
- (22) Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen*, op. cit., S. 169. 『反時代的考察』前掲、一六五—一六六頁。
- (23) Ibid., S. 169-170. 同書、一六六頁。
- (24) 小林秀雄『小林秀雄全集第七巻 歴史と文学・無常といふ事』前掲、三五九頁。
- (25) 同書、三五九頁。
- (26) 同書、三五九頁。
- (27) Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*, ed. Henry Hardy, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990, p. 212.
- (28) George Soros, *Open Society*, op. cit., p. 47. 『ソロスの資本主義改革論—オープンソサエティを求めて』前掲、八三頁。
- (29) Ibid., p. 47. 同書、八三頁。
- (30) Ibid., p. 47. 同書、八三頁。
- (31) Ibid., p. 48. 同書、八四頁。
- (32) Ibid., p. 48. 同書、八四頁。
- (33) Ibid., p. 48. 同書、八四頁。
- (34) T. E. Hulme, *Speculations*, London: Routledge & Kegan Paul, 1924, p. 3.
- (35) Ibid., p. 6.
- (36) Ibid., p. 11.
- (37) Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen*, op. cit., S. 171. 『反時代的考察』前掲、一六七—一六八頁。
- (38) Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*, op. cit., p. 198.
- (39) Ibid., p. 198.
- (40) Ibid., pp. 198-199.

- (41) Ibid, p. 199.
- (42) Ibid, p. 61.
- (43) 保田與重郎『英雄と詩人』保田與重郎文庫2、新学社、一九九九年、一五頁。
- (44) 同書、一五頁。
- (45) 同書、一一頁。
- (46) 同書、一四頁。
- (47) 同書、九頁。
- (48) 同書、一七頁。
- (49) Leopold von Ranke, *Über die Epochen der Neuereu Geschichte*. 『世界史概観』鈴木成高・相原信作訳、岩波文庫、五九頁。
- (50) 小林秀雄『小林秀雄全集第七卷 歴史と文学・無常といふ事』前掲、六五頁。
- (51) 島崎藤村『夜明け前』第二部(下)、岩波文庫、一六四頁。
- (52) 同書、一六五頁。
- (53) 同書、一六七頁。
- (54) 同書、一六六頁。
- (55) 同書、一六七頁。
- (56) 同書、一六四—一六五頁。